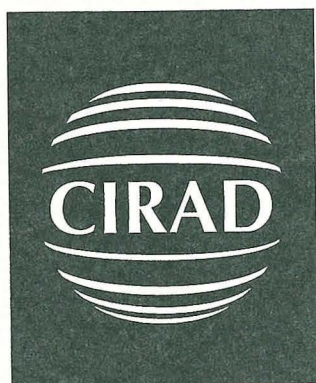


Document de travail du CIRAD-SAR
N° 10



Quelle géographie au Cirad ?

Séminaire de géographie 1995-1996

Editeurs scientifiques
Yves Clouet
Jean-Philippe Tonneau

Centre de coopération internationale
en recherche agronomique pour le développement

Faculté universitaire des sciences agronomiques
de Gembloux, Belgique

La géographie culturelle

Le cas du Vanuatu

Bernard DOLACINSKI

Résumé : *L'évolution des différents courants de la géographie a conduit à l'individualisation de la géographie culturelle. Cette orientation appliquée au Vanuatu permet de mettre en évidence l'importance des facteurs d'ordre culturel, social et politique dans l'organisation socio-insulaire du Pacifique Sud.*

Mots-clés : Géographie culturelle, société traditionnelle, système de production, Vanuatu.

Éléments de géographie culturelle

Introduction

Le besoin de se déplacer et donc de se situer est un besoin constitutif de l'espèce humaine. La relation de l'individu à l'espace fait partie des premiers apprentissages de la vie. Cette prise de possession de l'espace consiste à découvrir, marquer, institutionnaliser et s'approprier les lieux.

Se reconnaître, c'est s'approprier individuellement de l'espace par les sens (bruits, odeurs, images, etc.).

Pour aller ailleurs, pour élargir son espace, il est nécessaire de s'orienter. Le découvreur utilise le système de structuration et de repérage de l'espace que la société à laquelle il appartient a imaginé. Pour la grande majorité des sociétés, le monde s'ordonne par l'axe autour duquel les étoiles tournent la nuit et qui permet de définir les quatre points cardinaux. Mais pendant la majeure partie de son histoire, l'humanité s'est orientée par repérage sur des éléments du milieu naturel (montagne, rivières). Nombre de sociétés traditionnelles structurent leur espace sur un couple rivière-amont / rivière-aval (géométrie en tube), sans rectangle, sans penser dans le plan. Le champ spatial est donné à l'individu, mais au sens culturel et non physique.

Pour fixer les lieux dans la mémoire, pour les socialiser (pour leur donner un caractère d'abstraction), il est nécessaire de les nommer. La toponymie est un trait culturel.

L'espace a ensuite été fléché et marqué. Les itinéraires ont été dotés de relais.

Retracer en quelques mots les rapports de l'homme à l'espace montre que l'homme n'est jamais en prise directe sur la nature. Il construit, il artificialise son environnement pour mieux l'exploiter et survivre. Il crée des vêtements pour se libérer du climat, des ponts et des routes pour sa

circulation, il abat la végétation naturelle pour implanter des prairies. Il utilise l'énergie que lui fournissent les animaux, les forêts, le vent, l'eau, etc. Il utilise des connaissances, des savoir-faire, des techniques, des outils, des machines, bref des artefacts pour accroître son contrôle sur le milieu. C'est cette culture, constituée des artefacts que les hommes utilisent comme médiation avec le milieu naturel, qui a intéressé les géographes.

Evolution de la géographie culturelle

Les relations société-milieu deviennent, dès la fin du siècle dernier, essentielles pour la discipline. Dès 1880, le géographe allemand Ratzel parle d'"Anthropogéographie" pour désigner ce champ d'investigation. L'influence du darwinisme explique l'attention presque exclusive accordée aux outillages, aux techniques et à l'analyse des paysages.

En France, Vidal de la Blache (1922) traduit le terme d'anthropogéographie par "géographie humaine". Celle-ci, toujours à partir des instruments que les sociétés utilisent et des paysages qu'elles modèlent, introduit l'analyse des "genres de vie". Pour mettre en valeur leur milieu, les hommes ont été amenés à structurer leurs emplois du temps, à adopter certaines façons de faire et à les pratiquer à tel ou tel moment de l'année, en fonction du rythme des saisons. Une vision synthétique des genres de vie permet d'expliquer les lieux et les paysages. Cependant Vidal de la Blache s'intéresse aux lieux et non pas aux hommes, et peu à peu, les élèves de Vidal dérivent des positions naturalistes du maître vers des positions plus humanistes. Des géographes comme Brunhes (1910) et surtout Deffontaine (1948) prennent en compte les réalités ethniques et intègrent les composantes sociales et idéologiques. Dans les années 30, Bloch (1930, ed. 1951) et Dion (1934) illustrent la mutation de la géographie vers l'étude des structures agraires.

Gourou (1936) applique ces démarches au monde tropical asiatique. Il en arrive à observer que les performances des agricultures vietnamienne et chinoise, au-delà de l'adaptation homme-milieu, reposent sur des formes spécifiques de relations entre les individus et entre les cellules élémentaires. La culture cesse d'être la médiation de l'homme et de son milieu, elle devient une variable autonome qui dépasse les limites des milieux naturels. Les études africaines de Gourou, les cartes de densités qu'il généralise, montrent que l'accumulation des hommes sur certains lieux n'est pas en relation avec les aptitudes naturelles du milieu. Elles traduisent l'inégale capacité d'organisation des groupes. Gourou en vient à parler de déterminisme de culture (1973). Pelissier (1966) en Casamance et Gallais (1967) dans le delta du Niger explorent les ethnies et les civilisations agraires et déterminent le rôle des capacités d'organisation qui ont permis à des groupes de s'imposer à d'autres. La géographie s'oriente de plus en plus vers l'explication subjective des réalités sociales et de leurs racines culturelles.

Jusqu'à la seconde guerre mondiale, les zones rurales gardent une forte spécificité : les techniques gardent un fort caractère régional, mais celui-ci tend à s'uniformiser peu à peu. Les faucheuses, les moissonneuses, les équipements restent cependant adaptés à la nature des sols, à la taille des exploitations des régions où ils sont utilisés. Une grande variété de modèles existe. L'irruption du tracteur accélère l'uniformisation des campagnes. Il suffit de quelques années, en France, pour qu'à la suite du plan Marshall, les fermes soient mécanisées et que les paysages changent radicalement. L'intérêt des géographes pour les aspects culturels se manifestait surtout par l'étude des outillages, des techniques et par l'analyse des paysages. La modernisation de l'agriculture introduit une uniformisation, une standardisation des structures agraires telles, que l'objet de la géographie culturelle se vide de son intérêt. La population glisse du secteur primaire vers le secondaire et le

tertiaire, plus difficiles à caractériser. L'analyse des "genres de vie" du modèle vidalien devient inadaptée au monde urbain et industrialisé. Cela semble condamner, dans les années 60, la géographie culturelle.

Cependant, après un déclin certain et un schisme entre géographie tropicale et géographie des pays développés, les géographes modernes, formés aux dimensions culturelles des faits qu'ils observent, orientent leur curiosité dans une nouvelle direction. Devenues trop uniformes pour être pertinentes en termes de recherche, les techniques et leur étude ne retiennent plus leur l'attention. C'est vers l'étude des représentations, jusqu'alors négligées, que se tournent les chercheurs de la géographie culturelle, qui d'ailleurs se rapprochent des ethnologues et des sociologues. Le renouveau de la géographie culturelle s'esquisse dès le début des années 70. Il se manifeste alors à peu près partout de la même manière : les lieux n'ont pas seulement des caractères physiques et une rationalité fonctionnelle et économique, ils sont aussi chargés de sens par ceux qui y habitent ou qui les fréquentent. Fremont (1976) entame un travail de réflexion qui, en passant des genres de vie aux rôles et aux budgets-temps, permet d'aborder de manière synthétique les aspects matériels, les rythmes, les conceptions et les représentations qui prévalent chez les individus et les groupes dans les sociétés urbanisées et industrialisées.

L'intérêt pour les faits de représentations se précise dans les années 80. Berque explique comment les japonais vivent leur espace, conçoivent la nature (1986) et comment, dans cette culture, l'urbanité japonaise est intimement liée à la nature du lien social.

Bonnemaison (1986), géographe à l'ORSTOM, explore la mythologie des sociétés insulaires du Vanuatu. Comprendre comment le territoire est vécu, comment les sociétés s'organisent, évoluent et s'adaptent au changement social est impossible sans l'étude de ces mythes. Un exemple de cette approche culturelle de la géographie est présentée à partir de matériaux extraits d'une recherche en cours sur le Vanuatu.

Approche de l'archipel du Vanuatu

A l'extrême sud de l'arc volcanique mélanésien, l'archipel du Vanuatu est constitué par une soixantaine d'îles et d'îlots, aux dimensions et au relief variés. La superficie totale du pays est de 13 000 km², répartie sur neuf îles principales, qui s'étendent sur environ 900 km de long. Ce sont des îles hautes et montagneuses qui peuvent atteindre 1 800 m d'altitude. L'activité volcanique y est encore intense.

Un tissu de nexus

La question du peuplement de l'archipel introduit les fondements culturels de la société insulaire. L'éclatement linguistique (70 % des 105 langues parlées le sont par des groupes de locuteurs de moins de 400 individus) n'est pas une barrière infranchissable à la communication, mais il implique la création de contraintes géographiques à la communication inter-groupes : les chaînes linguistiques, qui sont un ensemble de chevauchements des parlers géographiquement proches. Le pourcentage de vocabulaire entre deux langues géographiquement voisines est de l'ordre de 50 % et diminue si la distance entre les communautés augmente. On ne peut parler ici d'isoglosses. Ce système rend dès lors difficile l'isolement d'un bloc linguistique et crée des chaînes d'intelligibilité qui se poursuivent tout au long de l'archipel. Aucune rupture n'est envisageable

pour peu que l'on passe par chacun des échelons intermédiaires nécessaires. L'étude des relations traditionnelles par mer fait ressortir l'image d'un tissu de nexus, c'est-à-dire un ensemble de points autonomes reliés les uns aux autres par un processus de relation en chaîne. Chacun de ces noeuds correspond à une langue et à une société plus ou moins importante. L'autonomie de la langue correspond à l'autonomie politique de la société qui la parle, tandis que son niveau d'intelligibilité avec ses voisines mesure son degré d'ouverture sur l'extérieur et donc sa position plus ou moins centrale dans un système de relations fluides : les chemins d'alliance.

Le système de peuplement se répartit également en nexus de force inégale. Il s'explique en partie par des raisons écologiques. Les lignes de peuplement ne dépassent que rarement l'altitude de 400 à 500 m (climat perhumide et pente). Il s'explique aussi par la présence du paludisme. Mais le système de peuplement tient aussi compte de facteurs propres à l'organisation sociale et politique. Chacun des espaces pleins correspond à un noeud de peuplement dense, séparé des autres, non pas par des lignes frontières, mais par des espaces morts qui forment des tampons. Ce système de chaîne de peuplement se retrouve dans les chaînes linguistiques déjà évoquées.

Les relations des sociétés avec leur territoire

Sur l'archipel, se répartissent schématiquement deux types de pouvoirs :

- au nord règne un système de chefferie fondé sur une hiérarchie de grades : les *Grands Hommes* gagnent leur pouvoir par une compétition de type économique tels les big men de Mélanésie (Iles Salomon) ;
- au centre et au sud, le pouvoir est détenu par des chefferies aristocratiques, en partie héréditaires et en partie électives fondées sur des titres, et rappelle l'organisation pyramidale polynésienne.

Cette distinction entre deux systèmes ne peut être formulée de manière trop rigide car s'ils diffèrent sur la forme, ils sont en réalité assez proches. Au nord, l'hérédité facilite la compétition pour le gain de grades et au sud, les titres sont héréditaires mais ils doivent également être mérités et s'obtenir par consensus social. De plus, tout se passe comme si la société mélanésienne du Vanuatu s'était construite à partir de deux modèles théoriques d'organisation sociale qui se sont par la suite modulés afin de pouvoir se rapprocher sur le plan de leur fonctionnement quotidien. Les principes de compétition et de consensus sociaux, la sacralisation des *Grands Hommes* et la trans-régionalité des titres et des grades se retrouvent dans tous ces systèmes de pouvoir.

Les sociétés à rangs

L'accès au pouvoir politique local et régional est formalisé par une hiérarchie formelle de grades qui permettent le port d'insignes et de parures rituelles. Le candidat à un grade doit sacrifier un nombre de cochons en fonction du niveau du grade envisagé. Le pouvoir d'un haut gradé ne s'exerce que sur les hommes qui rentrent dans le jeu du système, et ne couvre ni la terre, ni les biens obtenus par les hommes qui se situent au-dessous de lui. Les systèmes varient selon les sociétés mais se décomposent généralement en trois paliers.

- Les hommes des jardins, au bas de l'échelle, sont attachés à un leader de rang supérieur et sont les gardiens du territoire qu'ils ne quittent jamais. Ils dépendent économiquement de leur *Grand Homme* et peuvent être autorisés à avoir des relations sexuelles avec une de ses nombreuses femmes. Les premiers grades s'acquièrent à l'échelle familiale et locale, ils ouvrent l'accès au

Nakamal, maison commune des hommes et temple symbolique de la société des grades et permettent d'accéder au monde des ancêtres après la mort.

- Les chefs locaux sont leaders des petits groupes de résidence et les aînés des segments de lignage. Les grades de cette catégorie s'obtiennent par le passage d'épreuves (chants, danses, travaux, sacrifices de cochons) dont la valeur économique et la complexité des rituels vont croissant avec le grade. Ils nécessitent plusieurs années de préparation et l'implication de plusieurs groupes locaux et de tous les réseaux de pouvoir de l'aire régionale.
- Les hauts-gradés sont proches du ciel, maîtres et créateurs de la Coutume. La compétition à ce niveau est réservée à quelques individus et implique les groupes élargis de parenté ainsi que l'ensemble des réseaux de pouvoir de l'île, du groupe d'îles et parfois de l'archipel. Le consensus social est double et couvre les hauts-gradés qui accueillent le nouveau chef, acceptent ses dons, parrainent la cérémonie ; les grades les plus bas fournissent les biens, le travail nécessaire et l'assistance aux cérémonies. Les *Grands Hommes* sont les pères de la Coutume et maîtres des rituels. Ils ont le monopole du voyage coutumier, contrôlent les réseaux d'échanges matrimoniaux et l'ensemble des transactions en cochons cérémoniels. C'est parce qu'ils sont riches en cochons qu'ils peuvent acheter beaucoup de femmes, et c'est parce qu'ils ont beaucoup de femmes qu'ils sont riches car c'est sur celles-ci que repose le tressage des nattes-monnaie qui leur permettent d'acheter des cochons. Certaines régions du nord-ouest mettent l'accent sur l'aspect religieux et le haut-gradé devient un ancêtre vivant ; chaque nouveau grade est une étape qui l'amène au monde surnaturel des morts.

La force de ce système est qu'il s'impose à tous les hommes car ceux-ci n'ont d'existence sociale que s'il participent à la compétition pour couvrir les dettes et les contre-dettes contractées par leur lignée et dont ils sont solidaires dès leur naissance. Chaque groupe de parenté est plus ou moins engagé dans le "*busnes*" traditionnel. On met en évidence un chaînage culturel. Les régions voisines "se transmettent des éléments culturels communs qui, en se propageant de proche en proche, tendent de plus en plus à se différencier et même parfois à s'opposer". La période antérieure à l'implantation des grades, qui a débuté peu avant l'arrivée des blancs, était marquée par la peur, la guerre et la barbarie. L'idée que la société des grades est un outil civilisateur, créateur de paix et d'échanges au sein des sociétés où régnaient autrefois la guerre et la famine est corroborée par divers informateurs.

Les sociétés aristocratiques

Les titres sont transmis dans le cadre de relations de parenté mais ne sont pas de nature autocratique. La transmission a besoin d'être cooptée, d'être méritée dans le cadre d'un consensus social qui dépasse la simple localité et s'élargit au niveau des relations inter-groupes et inter-insulaires. Contrairement aux sociétés à grades, de genèse récente, les sociétés aristocratiques du centre et du sud de l'archipel sont beaucoup plus anciennes et se rattachent au modèle classique de la Polynésie centrale.

L'organisation est à trois niveaux, fondée sur un chef qui s'entoure d'une sorte de "cour" qui lui est liée par des relations personnelles d'allégeance, et d'une "vulgate" plus nombreuse qui rappelle les royautés de Tonga et de Samoa.

L'encadrement de l'espace, dans ces sociétés, fait ressortir une structure radiale. Les îles sont divisées en territoires politiques organisés en bandes radiales de la ligne de rivage vers les lignes de crête centrales. La "*relation entre la structuration de l'espace selon des lignes nettes et les*

chefferies à titres est trop essentielle pour être fortuite". On peut en déduire un encadrement plus fort de l'espace et de la société.

Une des grandes différences entre la société à grades et la société à titres réside dans les relations qui lient pouvoir et territoire. Alors que les grades forment une hiérarchie sociale qui s'élève vers le ciel et le monde des ancêtres sans référence aux territoires, les titres forment une hiérarchie sociale étalée horizontalement dans l'espace et qui se réfère à l'espace et s'ancre à des territoires. Le titre est un patrimoine foncier qui renvoie à un lieu d'origine. L'identité sociale se confond avec l'identité géographique ; l'ordre social est fixé par l'ordre préalable des lieux qui le reproduit identique à lui-même à chaque génération. *"Quelle que soit la taille des îles du Pacifique, le lien entre l'homme et le sol est total. Il conditionne même les mécanismes psychiques et, que l'on soit en Mélanésie, en Micronésie ou en Polynésie, il préside aux rapports sociaux"* (Doumenge, 1966). Cependant, à l'inverse de la société féodale européenne où le contrôle de la terre croissait avec le pouvoir politique, en Mélanésie, un titre élevé ne correspond pas à une assise foncière importante : il s'agit souvent du contraire car il est estimé que plus un homme est "haut", moins il a besoin de terre puisqu'il travaille moins que les autres. Un titre dépend de la valeur du lieu auquel il est attaché et non de l'étendue foncière qui lui est associée.

Ceux qui possèdent la terre sont ceux qui la travaillent : les "Nare". Les "Wotalam" n'exercent leur pouvoir que par le système de relations politiques. Ils sont les maîtres du territoire et des hommes qui l'habitent, ils contrôlent l'entrée et la sortie et les routes, mais ne possèdent pas à proprement dit le territoire ni ne contrôlent la tenure foncière. La limitation au pouvoir politique se retrouve aussi dans la dispersion, soigneusement entretenue des parcelles. Les tenures d'un titre ne constituent jamais ou presque jamais une propriété d'un seul tenant, elles se dispersent au contraire aux quatre coins du territoire et constituent entre elles un enchevêtrement qui dissuade de toute guerre de conquête territoriale. On a qualifié la société à titre de "chemin de paix" car sans éviter les guerres, elles tiennent celles-ci hors de la terre, hors des lieux où les sociétés fondent leur identité et leur survie.

L'écheveau des relations d'allégeance qui lie les titres les uns aux autres est un tissu extraordinairement complexe. Chaque homme est pris dans un réseau de relations qui débordent de son territoire, de son île et parfois même de sa mémoire.

Un aspect particulièrement intéressant est la constatation des dérives du système de transmission des titres et des tenures qui leur sont liées et qui expliquent la recrudescence des conflits fonciers. Certains chefs transforment le tribut en nature en tribut foncier, c'est-à-dire permutent ce qui était autrefois un contrôle de territoire en contrôle foncier, ce qui pousse en réaction beaucoup de Nare à refuser de payer et donc de nombreux conflits. Par ailleurs, certains *Grands Chefs*, par tactique foncière, bloquent la distribution des titres en conservant pour eux les noms non distribués et en partant des terres qui leur sont liées. Certaines situations de blocage délibéré par la volonté de certains de dominer et de regrouper en leur faveur un patrimoine foncier originellement dispersé, constituent des sources de tensions. Beaucoup de migrants de Tonga, exilés à Port-Vila, sont des victimes de cette manipulation et n'ont pas reçu de nom coutumier. La dispersion extrême des parcelles dans le système aristocratique s'accommode mal du cadre de l'économie moderne caractérisée par l'association cocoteraie-élevage qui nécessite des blocs fonciers d'au moins un à deux hectares pour ouvrir des enclos d'élevage viables. Cette dérive du système est inquiétante car elle est source d'inégalité. Elle aboutit à la création d'une "classe titrée" de propriétaires terriens et d'une classe inférieure non titrée, sans terres et amenée à se louer aux premiers.

En conclusion, on peut noter que le système social à titre tend partout à se simplifier au profit d'un système de transmission du foncier au profit de quelques chefs. De plus, l'utilité de dispersion des parcelles pour tenir les routes du chemin de l'alliance perd de son utilité avec les modes modernes de transport. L'influence de l'église presbytérienne qui rassemble les populations en villages pour mieux les contrôler, et l'introduction à grande échelle des grandes plantations dans une île exiguë et déjà surpeuplée, sont des facteurs aggravants.

Le territoire des ancêtres

Dans la perspective traditionnelle mélanésienne, le monde profane est un monde éphémère qui n'existe que par rapport à un temps et à un espace sacré et dont il n'est qu'un prolongement affaibli et peu brillant. Le monde sacré est celui des héros fondateurs, qui, "au temps du rêve", mirent en forme l'univers, fixèrent les lois sociales et répartirent dans chaque lieu les pouvoirs magiques et surnaturels. Ces aventures, ces voyages emplissent de grands cycles mythiques qui se poursuivent d'île en île, chaque groupe possédant sa propre version du mythe ou la partie du mythe correspondant à son territoire dont la suite est à trouver dans les groupes voisins. Chaque homme n'a de sens et de pouvoir que dans la mesure où il assume l'héritage de ses ancêtres dont la route remonte au commencement du monde. La mort n'est pas une chute dans le néant, mais un retour dans un monde réel où l'accueillent ses ancêtres, vivants dans un monde souterrain qu'il atteint après un long cheminement : la route des morts. Il peut continuer à prendre partie dans les affaires des hommes.

Le système territorial

Le système territorial se définit comme un maillage de lieux chargés de signification, rendus magiques par les gestes et les voyages des héros primordiaux. Ces lieux sacrés et magiques où les héros apparurent, disparurent et se métamorphosèrent, constituent des centres géosymboliques. Le paysage mélanésien est tout entier éclairé par des lieux signifiants plus ou moins chargés de sens, tissant les lignes d'une géographie invisible que le mélanésien découvre progressivement au long de sa vie.

Ce sont les lieux et les itinéraires qui font l'objet d'appropriation par les groupes humains. L'étendue compte moins que l'ancrage. En fondant une identité culturelle sur une identité géographique, ils créent les territoires. Ceux-ci ne sont pas des propriétés, au sens occidental, mais un droit d'usage, un usufruit qui nécessite le consensus du groupe qui le repartage à chaque génération selon ses arrangements, sa force de travail et ses besoins.

L'attribution des droits sur le sol se réalise par rapport à une toponymie fixe beaucoup plus que par rapport à un parcellaire dont les limites sont mobiles. L'usage des lieux appartient au premier occupant et se découpe lui-même à partir de ces lieux.

Les frontières sont des espaces "vides de lieux", c'est-à-dire vides d'hommes. La frontière est une zone-tampon et une zone d'évitement, de dangers repérables à des signes par les seuls initiés. S'il fonctionnait dans le cadre d'une horticulture itinérante, ce système génère aujourd'hui, dans l'économie de plantation et de cultures pérennes, de nombreux conflits fonciers. La pratique conduit en réalité à garder les jardins dans la Coutume et les cocoteraies en appropriation individuelle, dans le cadre d'un parcellaire stable. Par contre, le conflit frontière-ligne et frontière-

points qui a opposé les colons et leurs voisins mélanésiens fut la source d'actes de violence qui gagnent aujourd'hui les mélanésiens qui marquent dorénavant leurs limites.

Ainsi, pour le mélanésien, la Coutume n'existe que dans les lieux de la coutume, l'univers culturel n'existe que porté par l'espace mythique. Plus il est près de son centre originel et mythique, plus ses droits sont forts ("*really man ples*"). S'il le quitte, il perd tout, son passé, son pouvoir, sa tenure foncière, ses lieux religieux, sa coutume. S'il est accueilli par un autre groupe territorial, il adopte les lois et les rites de celui-ci. S'il est déraciné dans une plantation européenne, il suit pour le meilleur et pour le pire les nouvelles lois de ce monde différent.

Les influences européennes religieuses apportées par les missions et les modifications économiques et sociales apportées par les administrations locales et les systèmes d'enseignement sont ressenties différemment selon que les populations sont ou non sur leurs lieux. Coupée de son espace, la coutume risque de ne devenir qu'une affirmation de principes abstraits, un simple discours, voire un alibi.

Le contrôle du territoire

Le contrôle du territoire se réalise par le contrôle de la circulation. A l'intérieur du terroir court un réseau de sentiers. Chacun, de même qu'il détient les lieux, détient les chemins. La circulation sur des sentiers étrangers n'est pas interdite, mais elle doit être connue du maître des lieux. Les coutumes qui contrôlent la circulation sur les grands itinéraires qui traversent le territoire et relient un groupe à l'autre sont beaucoup plus strictes et détenues par des *Grands Hommes* qui surveillent ce qui circule sur leur portion de territoire. Plus la position d'un leader est élevée, plus le pouvoir politique qu'il exerce sur le contrôle des itinéraires est étendu. Le privilège des *Grands Hommes* consiste à pouvoir circuler librement au-delà du territoire du groupe, voire de l'île ou de l'aire culturelle. Ils sont des chefs de route qui marquent leur puissance non pas par la maîtrise du foncier mais par la maîtrise des routes qui ouvrent l'espace. Les routes maritimes qui permettent des relations d'alliance éloignées sans être obligé de passer par les pouvoirs de contrôle intermédiaire avaient anciennement la faveur des *Grands Hommes* ; elles expliquent les hiérarchies territoriales à partir du rivage, qui n'est pas une rupture mais une ouverture, un axe de communication. Le droit de passage au travers du territoire d'un groupe étranger était difficile à obtenir et faisait l'objet de négociations compliquées. Les routes font partie du territoire qu'elles prolongent en permettant de nouvelles alliances.

La vision mélanésienne de l'espace "*renvoie à l'image du voyage en pirogue des origines ; son trajet structure l'espace de lieux amis avant de se fixer dans un lieu d'enracinement qui n'existe lui-même qu'en tant que relais dans un parcours toujours possible dont l'horizon sans limites se confond avec celui de la mer*" (Bonnemaison, 1986).

L'espace vécu

L'espace vécu se divise en maisonnées qui se rassemblent en hameaux. Les différents hameaux, séparés les uns des autres d'une dizaine à une centaine de mètres, forment des groupes locaux de résidence, sorte de "villages" de nature communautaire, structurés par la parenté. Il a une existence politique qui se traduit par la présence d'une maison commune des hommes et une place de danse.

Les liens créés entre plusieurs groupes locaux de résidence constituent des "pays" (Vanua) qui limitent les espaces vécus des individus. Au-delà, le monde connu s'arrêtait autrefois et devenait celui des *Grands Hommes*. L'espace des hameaux se répartit entre des espaces domestiques, réservés aux femmes, et des espaces sociaux, réservés aux hommes.

Dans les îles du nord, l'espace de rencontre est la maison des hommes, le "*Nakamal*" ; au sud, ce sont les carrefours des chemins d'alliance. L'ordre territorial n'est pas stable et les groupes se font et se défont autour du *Nakamal*. Ils abandonnent un endroit pour se rapprocher d'un autre, quitte ensuite à revenir à l'emplacement initial. C'est le réseau des lieux "réhabilités" qui crée le territoire local et non pas ses limites. En définitive, ce n'est pas le nom des lignées qui est donné à la terre mais les noms de la terre qui se transmettent aux hommes qui l'habitent. La terre garantit la permanence.

Au nord, l'absence de chefferie centrale conduit à une certaine dilution du concept de territorialité politique. Il est la somme des droits fonciers de chacun qui se re-répartissent à chaque génération. Au sud, où le pouvoir s'hérite plus qu'il ne se gagne, l'espace est entièrement partagé de la ligne de rivage jusqu'à la ligne de crête, en structures longilignes qui se rejoignent et de rétrécissent en territoires-lanières sur les principaux sommets. De même que le paysage habité de la Coutume se disperse en une nébuleuse de petits hameaux, le paysage cultivé se résume en un semis de lieux de culture itinérants qui semble exclure l'idée de finage, lieux entourés de palissades annuellement déplacées. Lorsque l'espace a été parcouru par les cycles annuels de culture, le site d'habitat se déplace, généralement tous les vingt ou trente ans. Le terroir mélanésien est une structure mobile, en continuel réajustement par rapport aux ressources écologiques et au climat social interne des groupes de résidence.

Les systèmes de production

L'espace insulaire est traditionnellement divisé en trois lignes de peuplement assez nettement différenciées : les hommes du rivage, les hommes du milieu et les hommes de l'intérieur. Cette trilogie sociale détermine trois systèmes de production.

Le système de production du rivage s'appuie sur une trilogie igname-cocotier-cochon à dents qui lui donnait les conditions d'une abondance réelle. Ces hommes sont des paysans qui habitent un milieu marin sans être des marins eux-mêmes. Le contrôle des passes leur donne la maîtrise politique des relations avec l'extérieur. L'igname, qui ne se conserve que deux mois, ne couvre la consommation que les deux tiers de l'année. Tous les sous-produits du cocotier, dont la seule limite est l'altitude (pas de fructification au-dessus de 300 m) sont utilisés. Le cochon à dents, associé au cocotier, est le troisième pilier des "*man sol wora*". Les littoraux sont des "hommes de pirogue" qui avaient de fréquents échanges avec les îles voisines.

L'opposition forte entre les systèmes du rivage et les systèmes de l'intérieur expliquerait, pour Doumenge (1966), l'apparition de ce système de transition qui se situe dans la zone des 300 mètres d'altitude. "*Une ligne de peuplement intermédiaire sert d'indispensable trait d'union entre les bénéficiaires de deux géo-systèmes complémentaires*". Ce système ne connaît pas les problèmes de soudure alimentaire propres à l'igname.

Le système de production de l'intérieur, celui de la forêt humide abrite les "*man blong taro*" (ou "*man bush*"). Le géosystème est radicalement différent au-dessus de 300 mètres. Le taro remplace l'igname, les cocotiers disparaissent et sont remplacés par des palmiers et des fougères arborescentes. L'absence

de cocotiers pénalise l'élevage du cochon limité à une activité de "naisseur". La pêche côtière est remplacée par la chasse en forêt. L'utilisation de la guerre pour régler des conflits semblait, historiquement, une réalité plus quotidienne. L'arc et le casse-tête, attributs guerriers, remplacent la pirogue, symbole de paix. La guerre en Mélanésie est une forme de relation et de compétition avec un groupe adverse, beaucoup plus qu'une volonté de le détruire ou de l'asservir. La relation guerrière entre hommes du rivage et hommes de la forêt ne signifiait pas rupture de l'échange ou de la communication mais une autre forme de communication poussée à son extrême limite.

En réalité, les deux systèmes principaux sont autonomes mais ont besoin l'un de l'autre. Les systèmes sociaux vont puiser chacun chez l'autre une partie de la diversité, de la variété dont ils ont besoin pour assurer leur autonomie et, par là, garantir leur auto-reproduction.

Importance des facteurs culturels

La relative indifférence à l'égard de la qualité des sols et du paludisme implique que les populations se répartissent d'abord selon des facteurs d'ordre culturel, social et politique. Les petites îles sont toujours plus peuplées que les grandes car plus faciles à surveiller et à défendre. La finalité première des populations originelles était de survivre avant de produire.

L'étude du système agraire mélanésien montre son caractère dualiste. A un premier niveau, il assure la survie par la production, à moindre frais de biens vivriers et à un second niveau conduit, à partir de critères drastiquement différents, des biens rares et prestigieux qui servent aux échanges et aux prestations sociales. Dans le premier cas, on est en économie de survie, selon les critères modernes de l'économie. Dans le second cas, on est en économie d'abondance et de production de richesses destinées à permettre la générosité sociale. Le politique, le social déterminent l'économique. L'extensif domine pour les productions de survie et l'intensif prévaut dans la production destinée au social rituel.

Ce dualisme se retrouve aussi dans l'économie où se succèdent un système extensif d'horticulture peu contraignant, en forêt, ne visant pas à la production de surplus ou d'épargne, et un système destiné à produire des biens exceptionnels pour la vie sociale et rituelle, et pour maintenir et renouveler les relations d'alliance. L'économie traditionnelle n'obéit pas à la règle de la productivité et de l'épargne ; au contraire, elle est dans une certaine mesure anti-économique. Il s'agit "d'un travail faussement productif, générateur de biens dont la valeur, toute symbolique, n'alimente guère que les mécanismes sociaux, par le truchement d'échanges ou d'une accumulation suivie de destruction" (Sautter, 1966). Lorsque des grands rituels sont prévus, l'activité agricole est lourde, intense et tendue, parfois plusieurs années à l'avance. Puis, c'est le repos, le retour aux rythmes lents et extensifs de l'économie de subsistance, aux loisirs.

Le mécanisme économique central est celui de la dette. On n'accumule pas en vue d'un rituel, mais on prête les années précédentes aux siens et à ses alliés et à tous ses partenaires sociaux dans l'assurance que le prêt sera retourné lorsque le besoin s'en fera sentir. Celui qui est le plus généreux au départ, qui a prêté le plus, est potentiellement le plus riche car le jour de son passage de grade, tous les dons lui reviennent avec une marge bénéficiaire. Dans ce type d'économie, celui qui gagne n'est pas tant celui qui gagne que celui qui "circule", celui qui a réussi à tisser autour de lui des relations qui le soutiendront et qui bénéficie d'un large consensus. L'échange est dans la Coutume une autre façon de continuer la guerre : il faut savoir doser sa frappe. La dette est ainsi la faille introduite consciemment dans le système économique à fondement égalitaire pour créer

une certaine mobilité sociale et une dynamique créatrice de pouvoir par laquelle le politique a pu se substituer à la guerre.

Le *Haut-Gradé* est un médiateur personnalisé entre tous ceux avec qui il est en relations. Il tient une comptabilité complexe, est au courant de toutes les dettes et contre-dettes, parfois échelonnées sur plusieurs générations, et des lieux où sont élevées les bêtes de valeur, sources de son pouvoir. Les surcharges de production et les pics de travail qu'ils engendrent nécessitent le travail en commun, "en compagnie". Seuls les grands hommes peuvent mobiliser des grandes compagnies nécessaires aux grands rituels. Le travail en "compagnie" oscille entre l'exploitation et le communalisme. La sophistication progressive des relations d'échanges a conduit à l'invention d'une monnaie symbolique rapportée au cochon à dents de différents niveaux et s'exprimant par des nattes, des coquillages et des tubercules rituels. Le rôle des femmes est important, car ce sont elles qui fabriquent les monnaies-coquillages, les nattes-monnaies. Elles se délimitent, dans les sociétés matrilineaires, une sphère d'autonomie plus large qui leur permet de passer des grades. Les femmes s'achètent à des prix élevés, mais cette valeur leur confère un certain prestige et un pouvoir occulte sur les hommes. La société mélanésienne affirme par cela que le pouvoir traditionnel ne repose pas sur la coercition mais sur le consensus : Le culturel prime sur le politique qui prime sur l'économique.

Références citées

- BERQUE A. 1986. Vivre l'espace au Japon. Paris, France, Puf.
- BLOCH M., 1951. Les caractères originaux de l'histoire rurale française. Institut pour l'étude comparée des civilisations. Paris, France, A. Colin, 2ème ed., 216 p.
- BONNEMAISON J. 1986, L'arbre et la pirogue. Paris, ORSTOM, coll. Travaux et Documents, 528 p.
- BRUNHES, 1910. La géographie humaine. Paris, France, Alcan, 1ère ed., 843 p.
- CLAVAL P., 1995. La géographie culturelle. Paris, France, Nathan-Université, coll. Fac-Géographie. 384 p.
- DEFFONTAINES, 1948. Géographie et religion. Paris, France, Gallimard.
- DION R., 1934. Essai sur paysages ruraux français. Tours, France.
- DOUMENGE F., 1966. L'homme dans le Pacifique Sud. Paris, Musée de l'Homme, Société des Océanistes n°19.
- FREMONT A., 1976. La région, espace vécu. Paris, France, Puf, 223 p.
- GALLAIS J. 1968. Le delta intérieur du Niger. Dakar, Sénégal, IFAN, 2 vol, 621 p.
- GEORGES P., 1970. Dictionnaire de Géographie. Paris, France, PUF. 510 p. 4° ed.
- GOUROU P., 1936. Les paysans du delta tonkinois. Etude de géographie humaine. Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient, n° 17, p. 1-666.
- GOUROU P., 1973. Pour une géographie humaine. Paris, France, Flammarion.
- PELISSIER P. 1966. Les paysans du Sénégal. Saint-Yrieux, France, Fabriges, 939 p.
- RATZEL, 1880. Die erde und das leben. Leipzig. Tome XII et XIV, 706 p., 702 p.
- SAUTTER G., 1966. De l'Atlantique au fleuve Congo. Une géographie du sous-développement. Paris, France, Mouton, 2 vol.
- VIDAL de la BLACHE 1922. Principes de géographie humaine. Paris, France, A. Colin, 326 p.